SPAVENTA-FILOSOFIA ITALIANA

VITTORIO EM. III
ea
Digitized by Google

NAZIONALE
BIBLIOTECA
B. Prov.
Miscellanea
B
46
293
VITTORIO EM. III
NAPOLI

BIBLIOTECA PROVINCIALE
mis B 46 - 293
Armadio 8
Palchetto 4
Num.° d'ordine 53

31325

678801

CARATTERE E SVILUPPO

DELLA

FILOSOFIA ITALIANA

DAL SECOLO XVI SINO AL NOSTRO TEMPO

Prolusione

ALLE LEZIONI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

NELLA UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

PER

B. SPAVENTA

B
6

MODENA
REGIA TIPOGRAFIA GOVERNATIVA
1860.

Digitized by Google

Signori,

Il soggetto delle mie lezioni in quest' anno è lo sviluppo della filosofia italiana dal secolo decimosesto sino al nostro tempo. Ripigliare il sacro filo della nostra tradizione filosofica, ravvivare la coscienza del nostro libero pensiero nello studio de' nostri maggiori filosofi, ricercare nelle filosofie di altre nazioni i germi ricevuti dai primi padri della nostra filosofia e poi ritornati tra noi in forma nuova e più spiegata di sistema, comprendere questa circolazione del pensiero italiano, della quale in gran parte noi avevamo smarrito il sentimento, riconoscere questo ritorno del nostro pensiero a se stesso nel grande intuito speculativo del nostro ultimo filosofo, sapere insomma che cosa noi fummo, che cosa siamo e che cosa dobbiamo essere nel movimento della filosofia moderna, non come membri isolati e scissi dalla vita universale dei popoli, nè come avvinti al carro trionfale d' un popolo particolare, ma come nazione libera ed eguale nella comunità delle nazioni: — tale, o Signori, è stato sempre il desiderio e la occupazione della mia vita. Ed ora che l' Italia ha già operato gran parte della sua rigenerazione e già tutta unita in un unico intento aspetta solo il tempo

e l'occasione per compierla, io ho stimato che la espressione sincera se non la intera esecuzione di questo disegno fosse il modo migliore d'inaugurar questa cattedra in una Università così antica e ricca di tante memorie italiane come la vostra. Se è vero che come gli uomini così anche le nazioni hanno il loro proprio spirito, e che tanto più esse valgono, quanto più hanno viva la coscienza di questo spirito in tutte le sue manifestazioni, se in questa coscienza consiste la nazionalità vera di un popolo: — io credo di non fare opera vana invitandovi a udire da me la storia del nostro pensiero, le gesta de' nostri eroi e bene spesso martiri dell'intelligenza. La filosofia di un popolo non è una sterile e astratta occupazione di pochi individui, ma la più perfetta espressione della potenza del genio nazionale.

Io non farò una storia minuta e particolare di tutti i sistemi che nacquero in Italia dopo il medio evo. Rimettiamo a tempi più tranquilli quest'opera lunga, nuova, e difficile. Ciò che ora importa è la esposizione dei principali momenti della nostra filosofia: il visitare, dirò così, le più gloriose stazioni che il nostro pensiero ha percorso nello spazio di quasi quattro secoli: raccogliere solo que' principii e quelle idee che lasciando di sè vestigio immortale nella vicenda del tempo, diventarono il patrimonio della filosofia europea e determinarono l'ultima forma della filosofia italiana. Per ciò bastano pochi sistemi e pochi nomi: Bruno nel secolo XVI, Campanella nel principio del XVII, Vico nella prima metà del XVIII, Galluppi, Rosmini e Gioberti nel nostro secolo. Nè così facendo, noi mettiamo assolutamente da parte gli altri sistemi e rompiamo l'aurea catena della tradizione nazionale; giacchè questi sono come forme imperfette e passeggere, le quali hanno il loro significato solo ne' sistemi maggiori, in cui si compiono; ed esponendo questi ultimi noi esponiamo in modo implicito anche quelli in ciò che hanno di vero. E tale è il caso specialmente di

que' sistemi o tentativi filosofici, co' quali lo spirito italiano si sforza di superare il medio evo nel decimoquinto e nel decimosesto secolo. Tutto questo periodo è il tempo di una nuova creazione dello spirito; ma il lavoro originale del pensiero è come nascosto dalla apparenza di opposte direzioni e di vecchie forme; manca ancora la coscienza comune della unità, in cui si raccolgono le diverse manifestazioni dell' intelligenza, cioè la coscienza del nuovo principio, che dopo essere stato cagione della rovina del medio evo, dovea mostrarsi nella sua totalità organica ne' tempi moderni. Finalmente dopo lunghi sforzi per tante e sì diverse vie, tutta la potenza della speculazione italiana si risolve e pare quasi esaurirsi in due sistemi, che già battono alle porte del nuovo mondo, e i cui intimi motivi sono quegli stessi, che formano come i due poli della coscienza moderna: cioè la infinità reale di Dio e la spontaneità del pensiero umano. Dopo Bruno e Campanella l' Italia per un intero secolo, invidiata per tante glorie nelle scienze particolari, non produsse altro intelletto veramente filosofico e nuovo che il solo Vico, e dopo le tante imitazioni più o meno ingegnose di sistemi stranieri nella seconda metà del secolo passato e al principio del nostro, non ricomparve finalmente degna di se stessa che in Galluppi, Rosmini e Gioberti.

Questi stessi sistemi non saranno da me esposti con eguale ampiezza, perchè il mio scopo principale è di comprendere l' ultimo grado al quale è salita la speculazione italiana, e solo in questo grado si vede nella sua vera luce tutto il nostro passato e come in germe il nostro avvenire. E tale è, a mio giudizio, quell' intuizione viva, vasta e profonda dell' universo, che con tutti i difetti di forma e di metodo, con tutte le contraddizioni più apparenti forse che reali, o se reali, necessarie e non accidentali, tanto ammirano gli stessi avversari in tutte le opere di Gioberti. Laonde tutto quello che io dirò degli altri sistemi voi lo terrete solo per una larga introdu-

Digitized by Google

zione alla esposizione di quest' ultimo. Si crede comunemente che Gioberti non sia altro che un' antitesi di Rosmini, e perciò l' unica impresa degna della nostra attività filosofica consista nel conciliarli, cioè nel trovare un terzo sistema che accetti ciò che vi ha di vero in ambedue, e ripudii ciò che vi ha di falso: a un di presso come si dice da un pezzo che bisogna fare di Platone e di Aristotele. Questa opinione è per qualche rispetto giusta, ma presa come criterio generale del carattere dei due sistemi italiani e come regola dell' avvenire della nostra filosofia, non è meno falsa di quella che considera come due esplicazioni egualmente imperfette ed opposte del gran pensiero socratico il cosidetto idealismo o ontologismo platonico e l' empirismo o psicologismo aristotelico. Come l' idea aristotelica — giacchè è ormai manifesto ad ognuno che anche Aristotele ha la sua idea, come Platone, Rosmini e Gioberti hanno la loro — è lo sviluppo e il perfezionamento necessario della platonica: questa sostanzialità immobile e trascendente; quella attività assoluta e immanente nelle cose; così l' intuito e l' idea di Gioberti contiene in sè come proprio momento l' intuito e l' idea di Rosmini; avvertendo però, che con questo paragone io non voglio affermare che i nostri due filosofi stiano fra loro nella filosofia italiana come Platone e Aristotele nella greca; che Rosmini sia il nostro Platone e Gioberti il nostro Aristotele. Simili paragoni, presi sovente alla lettera, non determinano niente, anzi producono spesso confusione; collo stesso diritto altri potrebbe dire, che Platone è il Rosmini greco e Aristotele il Gioberti, e così non si saprebbe davvero che cosa sia in se stesso nessuno de' quattro. Quello che io voglio dire è, che come Aristotele è il più perfetto socratico e come tale comprende in se stesso Socrate e Platone, così la conciliazione tra Rosmini e Gioberti non è una cosa che rimane a fare, ma è stata già fatta o almeno intrapresa dallo stesso Gioberti, e che si tratta solo di compren-

derla bene e di farla fruttare. Non nego, che vi ha un lato in Gioberti, il quale apparisce come il puro opposto di Rosmini, e che inteso così da molti, astrattamente e separato dagli altri lati, rappresenta per essi tutto Gioberti. Così si dice: il principio di Rosmini è l'Ente possibile, quello di Gioberti è l'Ente reale; il loro principio comune è dunque l'Ente, che essi contemplano ne' due aspetti opposti e perciò parziali della possibilità e della realtà; combiniamo l'uno e l'altro, e così leviamoci a un concetto più alto, alla unità del possibile e del reale, cioè al vero Ente. Ovvero in altri termini: ciò che importa è scansare l'immedesimazione di Dio e del mondo; ora questa è di due specie, cioè cosmologica e ontologica; quella fa della realtà di Dio e del mondo una stessa realtà, questa fa della loro idea una stessa idea; quella si scansa seguendo Gioberti, cioè il principio dell'Ente reale, questa si scansa seguendo Rosmini, cioè il principio dell'Ente possibile o puramente ideale; e si conchiude così, che Dio e il mondo sono non solo realmente, ma anche idealmente distinti e differenti. — Questo discorso è giusto; ma il difetto è nella base o principio comune di conciliazione, che è l'Ente stesso; ideale o reale, l'Ente è sempre Ente, cioè puro oggetto, sostanza immobile e indifferente, natura, essere, e non già attività, pensiero, intelletto e volere, personalità, spirito; di maniera che, ammessa anche come fatta la conciliazione de' due opposti, l'unità che ne risulta è essa stessa un opposto, appunto perchè è l'Ente ed ha fuori di sè l'altro, che è insieme il vero principio e la vera unità, il *conoscere*. Così si riproduce il difetto della filosofia greca: il puro *ontologismo*, cioè l'Ente in quanto semplice Ente, sensibile o intelligibile, come principio assoluto dell'essere e del conoscere; e non si comprende che questa filosofia venne meno sotto i colpi dello scetticismo e si spense, non risorse, nel neoplatonismo, appunto perchè lo spirito non trovava più l'ultima sua soddisfazione nel puro *og-*

getto, materiale o ideale, ma cercava come l'assoluto qualcos'altro di più umano, cioè lo Spirito. La ricerca di Dio come spirito, tale è il significato della caduta della filosofia antica e della nascita della filosofia moderna. Ora se fosse vera quella relazione tra Rosmini e Gioberti, tutta la loro differenza consisterebbe solo nel *più* e nel *meno*; il loro carattere comune sarebbe un oggettivismo ideale, come quello de' socratici, giacchè l'Ente così dell'uno come dell'altro non essendo il sensibile, ma l'intelligibile, la sua realtà è la idealità stessa; se non che in Rosmini prevarrebbe il lato ideale dell'Ente, e in Gioberti il reale, e quindi la conciliazione si troverebbe nell'equilibrio de' due lati. A questo modo il significato di Gioberti nella storia della filosofia italiana sarebbe poco o nullo; tutto il suo merito si ridurrebbe ad essere lo stesso Rosmini in più o in meno, o per usare una frase celebre del gran filosofo roveretano, *per eccesso* o *per difetto*; e la composizione della gran lite tra Rosminiani e Giobertiani consisterebbe in una operazione d'aritmetica.

Ma per buona ventura Gioberti è tutt'altro; il suo vero pregio è appunto il concetto nuovo e più profondo del reale e quindi dell'ideale, e l'avere annullato per sempre quel puro ontologismo, che i suoi amici e nemici, stando più alla lettera che al principio e al nesso delle sue dottrine, hanno creduto che egli avesse risuscitato. Per lui il reale assoluto, il vero essere, non è il puro essere, il puro immediato, ma la *Relazione* assoluta; non è l'*Uno* puramente e semplicemente, ma per usare il suo stesso linguaggio, il *Trinuno*; non il punto, ma il circolo; non l'assoluto riposo, ma l'assoluto moto, il quale come relazione assoluta e infinita verso se stesso è insieme assoluto riposo. Così egli dice: « Essere è pensare; pensare è creare; creare è rivelare se stesso ». Dove altri dunque dice: *è*, Gioberti dice: *crea*; ecco, se posso dire così, tutta la rivoluzione speculativa operata da Gioberti: *Essere è Creare*. In tal modo l'idea non è

più il puro Intelligibile platonico, oggetto e sostanza assoluta, assolutamente separato dal mondo e dall' intelletto umano che lo contempla; non è il Dio aristotelico, che come puro e astratto pensiero pensa solo se stesso e non il mondo; non è la forza universale inconsapevole che si disperde ed esaurisce nella moltitudine delle sue manifestazioni; ma è quello il cui essere è il pensare; che non pensa in quanto *è*, ma è in quanto *pensa*; che pensa tutto il pensabile, e perciò è tutto l' essere; che pensa se stesso e l' altro, e nell' altro se stesso; che pensando crea, e creando rivela se stesso, e rivelandosi non si perde ma si mantiene e si rifà eternamente eguale a se medesimo; che in questa assoluta eguaglianza non annulla la propria manifestazione, ciò che egli ha posto o opposto a se stesso, il mondo naturale e l' umano, ma solo li *preoccupa*, *presume* e *preconcepisce* eternamente, e solo in questa infinita preconcezione è amore, non forza cieca; personalità assoluta, non puro individuo; spirito, non sostanza o semplice natura. Lo spirito: tale è la vera unità del reale e dell' ideale, cioè l' idea o l' universale che in quanto coscienza e personalità è e sussiste, è reale ed individuo come universale. Ogni altro modo di sussistere dell' idea, sia come puro universale in se stesso (l' intelligibile poetico di Platone), sia come universale immanente e sussistente solo nel particolare (la natura aristotelica) è sempre o una realtà fantastica o una realtà non adeguata alla idealità, cioè una idealità contratta e non attuale. Questa perfetta eguaglianza del reale e dell' ideale, o assoluta trasparenza del reale, ha luogo solo in quello, il cui essere è il suo conoscersi, e il cui conoscersi è il principio e la radice di tutto l' essere. Così ciò che Gioberti chiama nelle sue prime opere il suo ontologismo, non è altro in fondo che il vero spiritualismo. Quello che egli dice presente all' intuito umano non è l' Ente come semplice oggetto, o come puro essere o come totalità inconsapevole delle determinazioni uni-

Digitized by Google

versali dell' essere, ma è Dio stesso come personalità assoluta, nella pienezza della sua potenza, intelligenza ed amore, come Creatore nel vero significato della parola, cioè come attività creatrice e ricreatrice; perciò esso non è estrinseco, ma intimo a noi, e questa intimità è la vera intimità nostra con noi medesimi, appunto perchè esso è personalità conscia di se stessa e senza una tale intimità noi — personalità e coscienza di noi medesimi — non lo apprenderemmo come personalità, ma solo come essere. — Si è detto che il mondo antico, il greco, era bello, ma gli mancava l' amore. La cagione di questo difetto è nella essenza stessa dell' amore, che è due coscienze o personalità in una sola, senza che l' una annulli l' altra, ma invece conservandosi e alimentandosi l' una nell' altra. Il mondo antico non conobbe l' amore, perchè non seppe concepire questo esser presente e direi quasi immedesimarsi di due in uno senza annientamento della differenza, il che è solo possibile mediante lo spirito e nella intimità dello spirito; non conobbe l' amore, perchè non conobbe lo spirito.

Il pregio di Gioberti non è solo quello di comprendere in se stesso e riassumere Rosmini e quindi Galluppi, ma anche Vico, lo stesso Campanella, e perfino Bruno. Parrà a voi cosa strana che io metta insieme tutti questi nomi, e specialmente quando dico, che la nostra filosofia comincia in Bruno e finisce in Gioberti. Quale relazione può mai esservi tra questi due filosofi? Io non voglio qui ridestare antichi odii. Tutti voi conoscete la morte infelice di Bruno; in altri tempi io non so quale sarebbe stato il destino dell' autore della Protologia, della Filosofia della Rivelazione e della Riforma cattolica della chiesa. Ma vera o falsa che sia una certa simiglianza in qualche lato della vita de' due filosofi, tra le loro dottrine non *apparisce* nessuna analogia; Bruno fu giudicato uomo senza religione e senza Dio e come tale arso vivo a Roma; Gioberti è celebrato dalla coscienza pubblica, se

non dall' Indice, come il più strenuo difensore ne' tempi moderni della libera alleanza tra la fede e la ragione. E tale egli è senza dubbio. Contuttociò io affermo francamente che ciò che vi ha di grande e immortale nel filosofo di Nola — il concetto della infinità reale di Dio o della rivelazione divina come natura — rivive e s' invera solo in Gioberti. Il che vuol dire in altri termini che il giudizio volgare su Bruno ha bisogno di essere riveduto e corretto. Per buona ventura noi possiamo ora rifare questo giudizio studiando liberamente le opere de' nostri filosofi; tanto più, che qui non si tratta d' inventar teoriche, ma solo di far parlare la storia; e la storia del pensiero umano, più che nelle sentenze de' persecutori, è negli scritti delle vittime.

Per aprirvi tutto il mio animo, io devo esporvi come per anticipazione il risultato delle mie lezioni, dichiarandovi il concetto che io mi sono formato del carattere e dello sviluppo della nostra filosofia.

Signori, la civiltà moderna di Europa è nata in gran parte da quella unità oscura e confusa di nazioni diverse, che ha il nome di medio evo. Questa unità era la idea stessa dell' umanità, ignota agli antichi e rivelata dal cristianesimo, sebbene in quel tempo non fosse ancora attuata nella sua vera forma. La essenza di tale idea era la libera comunità d' interessi, di pensieri, di sentimenti e di destinazione di tutti i popoli; comunità che non era possibile nella coltura greca e latina, perchè quella avea per fondamento lo stato meramente nazionale e tale da escludere ogni civiltà diversa; e l' altra, sebbene aspirasse ad abbracciare tutto il mondo delle nazioni, pure non conseguiva l' unità se non col negare e assorbire ogni nazionalità particolare nell' astratto formalismo della città romana. L' umanità pe' Greci non era altro che la nazionalità ellenica, e pe' Romani solo la universalità del diritto e della legge. Forse Roma avea ben ragione, perchè le nazionalità che essa negava non avevano niente

Digitized by Google

di veramente umano o vogliam dire di cristiano, ma erano solo naturali; la vera umanità non è possibile fuori dell' idea cristiana. — Il sistema del medio evo era altra cosa: il diritto, la dignità, l' essere dell' uomo e de' popoli non consisteva in una data nazionalità come in Grecia, nè nella città universale come in Roma, ma si fondava nella natura stessa dell' uomo come uomo, nell' infinito valore della sua anima immortale, nella sua intima affinità e comunione con Dio, a cui imagine e somiglianza egli fu creato e poi ricreato nella redenzione. Il diritto dell' uomo era il diritto stesso di Dio nel genere umano. — Ma questa unità era ancor essa astratta, confusa, e come una specie di caos, dal quale solo il tempo e la perenne attività dello spirito poteva far nascere il cosmo morale delle nazioni; ella non era altro che la forma primitiva, immediata e grossolana dell' idea cristiana, e non aveva fondamento in interessi concreti e viventi. Giacchè, o Signori, la unità vera de' popoli, cioè la vera esistenza della umanità è solo quella, che si fonda nella esistenza, nel valore e nella esplicazione libera delle diverse vite nazionali: come la perfetta comunità di un popolo consiste solo nello sviluppo libero e razionale degl' individui che lo compongono. Ora il difetto di quella unità era di essere qualcosa di unicamente estramondano e fuori di ciò che essa dovea unire: il mondo, la vita, le istituzioni civili e politiche, lo stato in generale, la scienza e l' arte, i commerci e le industrie, erano considerati come cose senza verità, e tali che non contenendo in sè alcuna parte di eterno e di divino, sebbene fossero l' opera delle creature ragionevoli, non potevano occupare seriamente l' attività dell' uomo. L' unico oggetto serio per l' uomo era la religione come rappresentazione dell' altra vita; si credeva tanto alla verità del mondo, che già tutti si aspettavano di vederne la fine co' loro propri occhi. Onde avveniva, che tutti gli interessi umani in generale, non essendo ancora com-

penetrati e mossi intimamente da quella idea che dovea essere la loro essenza, abbandonati a se stessi generavano quello stato di disordine morale e di ferocia, che poco differisce dalla barbarie. — Per giungere alla unità vera e concreta de' popoli mediante la loro formazione nazionale sopra un fondamento comune che è la stessa idea cristiana, bisognava dunque negare quella unità immediata del medio evo, e quindi il principio stesso di cui essa si avvalorava. Questo principio era la esteriorità dell' eterno e del divino, cioè la loro esistenza fuori delle cose mondane, fuori della nazionalità stessa de' popoli, e in generale della vita presente e concreta dell' uomo. Non dico già che in quel tempo l' umanità cristiana fosse considerata come una cosa senza Dio, anzi era tenuta per cosa sacra; ma questo carattere le apparteneva come a un essere astratto, come a semplice genere, che non si realizza nelle sue specie, che sono appunto le nazioni. Come non si vedeva che l' uomo non è vero e reale uomo senza la soddisfazione concreta e armonica di tutti i suoi interessi, così non si comprendeva che l' umanità esiste e si attua perfettamente solo mediante le nazioni. Lo stesso Dante non avea un concetto giusto nè dell' uomo nè della nazione; il suo uomo perfetto era il credente, la vera filosofia la teologia, e l' Italia la sedia del sacro romano Impero. In tal modo tutto il diritto della umanità appariva concentrato in una sola mano; risorgeva l' idea dell' universalismo romano, e ciò che vi era di nuovo era solo la divisione e la lotta di due poteri che pretendevano a questa universale monarchia.

Il sistema del medio evo avea sua radice in un principio ideale, e però non poteva essere vinto davvero se non idealmente. Questa vittoria fu l' opera della scienza e della letteratura risorte, de' filologi e de' liberi filosofi, e in questo risorgimento la prima e maggior corona appartiene all' Italia. Sì, o Signori, senza questa vittoria

sarebbe stato impossibile il nuovo mondo, impossibile il riconoscimento della dignità umana in tutte le sfere della vita, impossibile la formazione de' popoli di Europa a Stati nazionali; e l' Italia che ancora combatte per il suo diritto di nazione è appunto quella a cui le nazioni sorelle devono maggiormente lo stato loro. — Ciò che si conteneva di vero nel sistema che cadeva, per opera specialmente de' pensatori italiani, era un' indomita tendenza al cielo, all' eterno, al divino; il falso consisteva nel considerare il fenomeno, ossia tutti i beni che noi sogliamo chiamare corporei, mondani o terreni, solo come mezzo o scala a salire, e non già anche come sede di quell' infinito che si cercava con tanto amore. Bisognava dunque far comprendere agli uomini che questi beni contengono anche qualcosa d' ideale e quindi di eterno. Ora a ciò non bastava la nuova costituzione dello Stato, e la sua nascente indipendenza dalla potestà ecclesiastica. Alla coscienza volgare lo Stato apparisce sempre come una potenza temporale, che governa solo la vita esteriore degli uomini; la intenzione, che è rivolta all' eterno, è considerata come fuori della sfera dello Stato. D' ordinario, la stessa riflessione colta anche nel nostro tempo non vede altro nello Stato che una pura istituzione esterna per proteggere gl' interessi degli uomini in comunità, o al più una forza sensibile che fa regnare tra essi la giustizia e l' equità. È vero che considerato anche così lo Stato, lo studio che noi poniamo a sottomettere gl' istinti e le inclinazioni naturali alla legge della ragione non rimane senza traccia nel corso del tempo, così nell' intimo animo degl' individui, come nella storia de' popoli. E in tal modo si produce una grande opera, un mondo morale, di cui noi siamo soltanto piccole parti; e se non si può negare a questo mondo morale un infinito valore, è manifesto che anche la nostra attività che si esplica nella vita politica — la nostra partecipazione a quell' opera — contiene in sè qualcosa di eterno. Ma appena

Digitized by Google

la filosofia sola è capace, o Signori, di comprendere questo pensiero: introdurlo nella coscienza volgare è cosa ben difficile, se non impossibile. Ma vi ha oltre lo Stato una sfera dell' attività umana, nella quale anche la comune opinione può presentire qualcosa che è sopra la vicenda del tempo. La scienza, la letteratura e le arti sono attività puramente spirituali, le quali servendo efficacemente all' educazione dell' anima, sono altrettante vie per cui ella ritorna e si ricongiunge a Dio. Così esse formano come una terza potestà, dalla quale da ora innanzi gli uomini faranno anche dipendere la loro destinazione. Questa convinzione fu la vera causa della rovina del medio evo; si comprese che l' uomo e la natura in generale non sono il puro peccato, un essere interamente abbandonato da Dio, a cui si possa giungere solo per vie speciali e straordinarie; ma che Dio è non solo nella natura esterna, ma nella stessa coscienza umana, e l'uomo ha il potere di elevarsi a Dio ed effettuare l' idea divina non solo nella rappresentazione e nel culto esteriore mutabile, ma anche nel sentimento religioso, nell' intuizione estetica, nella pratica della vita sociale, e nel sapere.

Questa fede nella potenza dell' uomo e nella realtà vivente e divina della natura fu come l' intimo motivo della speculazione di tutti i nostri filosofi: Telesio, Pomponazzi, Cesalpino, il vostro gran concittadino Achillini, Cremonini, Zabarella; ma i due estremi di questa gloriosa falange del libero pensiero e che sin d' allora già segnano due particolari indirizzi nello sviluppo della nostra filosofia, sono Bruno e Campanella. La determinazione di questi differenti indirizzi è la chiave della storia del nostro pensiero.

In Campanella vi ha come due uomini (1): l' uomo del medio evo, il domenicano, il discepolo di S. Tommaso, e l' uomo nuovo, con nuovi istinti e tendenze, il quale

(1) *Cfr.* I miei articoli sopra Campanella pubblicati nella Rivista torinese il *Cimento*.

teme sempre di contraddire al primo e non intende che a conciliare questa opposizione tra la nuova scienza, specialmente la cognizione della natura, e le credenze ecclesiastiche. Quindi fin da giovinetto difende la fisica di Telesio contro gli aristotelici di allora; ma d'altra parte con quella pietà religiosa che avea succhiata col latte cerca d'indagare più accuratamente la relazione della vita naturale colla soprannaturale. Vuol riformare la filosofia e anche le condizioni sociali, ma conservando, anzi promovendo sempre il rispetto della religione e chiesa cattolica. Ammette il progresso de' popoli; ma questo progresso deve essere indirizzato ad una monarchia universale, capo il papa, alla estirpazione dell'eresía, alla comunità de' beni e delle donne. Attribuisce una certa importanza alle cose mondane e specialmente allo stato, nè li considera come un puro nulla; ma dall'altro lato il mondo e lo stato per lui non contengono in sè qualcosa di schiettamente divino e assoluto, e non hanno un vero valore se non in quanto servono ai fini della chiesa; il divino per Campanella è sempre solo l'elemento religioso, e il vero stato è lo stato ecclesiastico — laicale. Riconosce il valore del senso e della esperienza, anzi fonda in questa tutta la scienza delle cose umane e naturali; pone come principio di ogni cognizione la *coscienza di sè* e l'attività spontanea dello spirito, di maniera che noi dobbiamo ammirare in lui il precursore ad un tempo dell'empirismo e del razionalismo moderno, di Bacone e Locke, e di Cartesio; ma contuttociò per lui la scienza naturale non è cosa divina e si fonda principalmente nell'anima materiale, più che nella immortale, il cui unico oggetto è l'idea religiosa e il mondo di là. Di qui nasce quel dualismo che è in tutto il sistema di Campanella tra il naturale e il soprannaturale, e che egli non sa conciliare. Similmente afferma, che la natura vuol essere studiata, perchè è il gran libro o codice di Dio, anzi dice che in questa contemplazione

Digitized by Google

consiste la filosofia, e così egli è in aperta opposizione col medio evo, il quale cercava Dio fuori della natura e della stessa coscienza umana; ma soggiunge a un tempo che le creature non sono altro che immagini e vestigi di Dio; il mondo in generale è come la *statua* di Dio e non altro; non è un lato della vita di Dio, e Dio nella sua verità è assolutamente fuori del mondo e senza il mondo. Quindi il vero Dio ce lo fa conoscere solo la religione e non già la filosofia, che per questa ragione è solo regina delle scienze naturali, e sempre ancella della teologia. Ma se la filosofia e in generale tutte le scienze fondate nella contemplazione della natura e dell' uomo non ci fanno conoscere la verità che è Dio stesso, a che servono esse? Come giustificare la necessità della loro esistenza, e in generale il perchè noi dobbiamo passare per questa vita terrena mutabile e materiale? Campanella risponde che non ne sa niente, anzi dice esser cosa pericolosa a sapere anche congetturalmente. Così Campanella non comprende la necessità del finito in generale; non sa intendere la *umanità,* e se posso dire così, la *mondanità* di Dio; il finito è per lui puro fatto, che non si può spiegare. Da ciò si vede che la filosofia di Campanella ha un carattere teologico e scettico a un tempo; il suo scetticismo consiste nella convinzione, che il sapere umano non basta a tutto, perchè sempre limitato e imperfetto; il suo teologismo nella necessità di sussidi straordinari per soccorrere la ragione. Questo secondo carattere è proprio anche degli scolastici nel medio evo, ma la differenza tra loro e Campanella consiste appunto nel suo scetticismo; perchè la scolastica era dommatica e teologica senza essere stata prima scettica; la filosofia di Campanella è teologica, perchè è prima scettica. In quella il teologismo è un principio, in questa un risultato. — Questo scetticismo — che bisogna ben distinguere dall' antico — è l' elemento nuovo nella filosofia; congiunto allo studio delle cose naturali,

anzi prodotto da esso, prende ne' diversi filosofi diverse forme e mena a diversi risultati. Così già nel Cusano avea preso il nome di *dotta ignoranza,* e serviva a provare la necessità della divina parola e della fede. In Pomponazzi riesce ad una opposizione tra il senso e l'intelletto, l'esperienza e la ragione: quella limitata, ma *certa,* questa limitata e *incerta*; quindi doversi credere più a quella che a questa. La stessa opposizione tra la conoscenza naturale e la soprannaturale; come filosofi dobbiamo seguire la prima, anche quando contraddica all'altra; come credenti e figli della chiesa dobbiamo stare alla conoscenza soprannaturale. Così lo stesso indirizzo scettico ha in Campanella per risultato il dommatismo teologico, in Pomponazzi la separazione, se non la opposizione, della filosofia dalla teologia: la divisione dell'uomo in due: nel pensatore e nel credente. Questa separazione si fa più profonda in Telesio e negli altri che vennero dopo. — Chi considera la filosofia moderna riconosce questo elemento scettico in tutti i suoi sistemi, più o meno; nello stesso idealismo assoluto, che pretende di conoscere tutta la verità, esso si manifesta come coscienza della incapacità dell'intendimento finito di comprendere la essenza delle cose; il che sia dato poi non alla semplice fede, ma allo stesso pensiero umano come ragione o intelletto dialettico e speculativo. — Il significato di Campanella nella storia della nostra filosofia è dunque il seguente: Egli è un filosofo libero, che confida nel senso, nella esperienza e nella coscienza di se stesso; ma non ha poi la indipendenza filosofica, non dico di Bruno, ma neppure di Pomponazzi, di Achillini, di Cesalpino e de' filosofi della scuola padovana; è il meno libero tra i nostri liberi filosofi. Non è scolastico, ed è maggiore di Bruno, in quanto cerca di fondare la filosofia sul principio della coscienza di se stesso, come il suo maestro Telesio avea fondato la conoscenza della natura nel senso; ma ne' risultati si accorda più che non si

Digitized by Google

potrebbe credere col contenuto delle dottrine gerarchiche del medio evo, e non toglie i ceppi alla scienza, se non perchè questa se li rifaccia poi da sè medesima e si sottometta liberamente alla fede. Egli è insomma il filosofo della restaurazione cattolica dopo la Riforma; il suo scopo era la conciliazione tra il vecchio e il nuovo mondo, tra la scolastica e il pensiero libero: impresa impossibile, almeno allora. — Gioberti ripigliò dopo due secoli la stessa impresa, ma con ben diversa mente. —

Bruno era altro uomo: altro animo, altro intelletto. Campanella vive sepolto per causa di libertà ventisette anni in quelle fosse che si chiamano prigioni di Napoli, resiste più volte eroicamente a spietate torture, scrive la più parte delle sue molte e voluminose opere sotto la minaccia de' carnefici, e finalmente per favore di un Papa rivede la luce del sole e muore vecchio e tranquillo a Parigi. Bruno, domenicano anch' esso, abbandona giovinetto il chiostro, getta gli abiti monacali, va vagando per tutta Europa; visita Francia, Inghilterra, Alemagna, predicando in ogni luogo le sue libere dottrine, cercando pace dapertutto, e non la trovando mai, scontento sempre di tutto e di tutti, fuorchè d' una cosa sola, la verità. E grida: « l' università che mi dispiace, il volgo che odio, la moltitudine che non mi contenta, una che m' innamora, per cui son libero in soggezione, contento in pena, ricco nella necessità, e vivo nella morte. » Solo « per amore di essa io mi affatico, mi crucio, mi tormento. » Finalmente come spinto dal suo fato ritorna in Italia; è imprigionato dalla inquisizione di Venezia, consegnato a quella di Roma, esaminato, torturato e arso. — Si suol dire che il maggior tormento e insieme la maggior consolazione de' filosofi sia la verità. Se ciò è vero, io credo che a nessun uomo la verità abbia fruttato più gran tormento e più grande consolazione che al povero Bruno. Onde tanto entusiasmo, e quello spirito irrequieto che si mostra tranquillo e sereno

solo innanzi alla morte? « In Bruno, scrive uno storico della filosofia, vi ha la esaltazione d'una grande anima, che sente in se stessa la immanenza dello spirito, e sa che nella unità del suo essere e di tutti gli esseri consiste tutta la vita del pensiero. Nella profondità di questa coscienza vi ha qualche cosa che rassomiglia al sacro furore d'una baccante; essa trabocca, per divenire oggetto a se stessa ed esprimere tanta ricchezza. » È qui tutta la differenza tra Bruno e Campanella. Per Campanella l'universo non è certo una cosa morta; tutte le cose vivono, anzi sentono e l'anima universale le muove e alimenta. Ma questa vita è solo ombra della vita vera; la fonte di ogni vita è fuori di essa. A questa fonte non si perviene coll'intelletto, il quale è sempre condannato a cibarsi d'acqua e di fango; noi ne gustiamo appena qualche analogia mediante la fede. Anche Bruno lascia sussistere questo incomprensibile o almeno non lo nega assolutamente; ma affermandolo lo riduce a un punto oscuro piccolissimo, il quale non reca alcun tormento all'animo umano, perchè tutti i tesori che esso può nascondere egli li contempla vivi, reali ed esplicati nella natura, nell'universo, nel mondo, cioè, al dire di Bruno, in quella celeste Anfitrite che è la infinita genitura, perfetta somiglianza e imagine dell'infinito generante. Così l'universo per Bruno non è solo la *statua* di Dio, ma la sua infinita rivelazione; non la tomba della divinità morta, ma la sede della divinità vivente, anzi la vera e unica vita di Dio, perchè vivere è rivelarsi, e si rivela chi genera e si contempla e specchia nella sua genitura. Senza l'universo Dio sarebbe infinità astratta, non reale. Bruno concede la prima all'attività de' teologi, e la seconda assegna a' filosofi come il loro unico e vero Dio.

Qui è il punto, nel quale si vede ciò che vi ha di vero e ciò che vi ha di falso in Bruno. Quello scetticismo, che noi sogliamo vedere tanto messo in croce come nemico d'ogni bene, è al far de' conti spesso uno de' più

potenti ausiliari della fede e della religione; perchè se non ci fosse chi dimostrasse i limiti e la incapacità dell'intelletto umano, non ci sarebbe bisogno di credere; tutto si vedrebbe chiaro come la luce del sole. Ora la Scepsi che dopo il medio evo comincia nel Cusano e continua in tutti i susseguenti filosofi, in Bruno si riduce a una pura apparenza. Egli non crede, perchè come poi Spinosa di cui fu il vero predecessore, non è abbastanza scettico; ma si contenta del Dio nella natura, anzi per lui la natura è Dio stesso nelle cose, come loro sostanza o identità e indifferenza assoluta del pensiero e dell'estensione, dell'ideale e del reale, della forma e della materia; il Dio soprasostanziale e incomprensibile de' teologi, più che un limite dell'intelletto, è una cosa che non lo riguarda: di maniera che qui se vi ha difetto e imperfezione, è più in Dio medesimo come principio assolutissimo e fuori del mondo, che nell'intelletto; il quale non può conoscerlo, perchè come semplicissimo, cioè puro uno e senza genitura, o come anche dice Bruno, se non si fa altro e altro, non è conoscibile in niun modo, nè anche per se stesso. E però il vero della dottrina di Bruno è l'avere affermato che Dio non può conoscersi se non si distingue realmente in sè stesso, cioè se non si manifesta, e che la natura è la rivelazione di Dio; il falso consiste nell'avere ammesso come unica rivelazione la natura, nell'aver giudicato l'ultimo e più perfetto grado del conoscere la conoscenza di Dio come natura, nel non aver dubitato della verità di questa conoscenza e veduta mediante la Scepsi la sua imperfezione, e quindi nell'essere caduto in questa contraddizione: Dio (la Sostanza) non conosce se stesso, e intanto l'uomo (il modo della Sostanza) conosce Dio; l'uomo è superiore a Dio, il modo alla sostanza, perchè il conoscente è superiore al conosciuto che non conosce se medesimo. Per risolvere tale contraddizione bisognerebbe dire o che il conoscere non ha verun significato, e quindi la coscienza, la libertà,

Digitized by Google

la personalità è pura apparenza, o che se la conoscenza ha valore, Dio non è semplice sostanza e natura. Certamente il Dio come manifestato è più reale che il Dio come chiuso uno. Ma non vi ha altro? Non vi ha un Dio che conosce se stesso, anzi la cui essenza è il conoscersi, e appunto perchè ci si conosce, l'uomo conosce lui, se medesimo, e il mondo? In brevi parole: ciò che manca a Bruno è la conoscenza della vera rivelazione divina, cioè di Dio come Spirito. Perciò egli non ha *fede*, anzi non ha religione; perchè dove non è lo spirito, manca l'una e l'altra. Ma altro è poi dire che egli fosse uomo senza Dio. Anzi in lui Dio è tutto e in tutto, e se vi ha difetto qui è di annichilare in Dio ogni cosa e la stessa personalità umana; l'errore stà solo in un'idea imperfetta di Dio, nell'aver riconosciuto solo un lato della sua essenza reale. A ogni modo, parlando filosoficamente, questo lato valeva più che il Dio astratto e vuoto degli scolastici —.

Per essere giusti verso Bruno bisogna anche osservare che poco manca che egli non si elevi al vero concetto di Dio e dell'uomo; parlando di Dio lo chiama individualità altissima, assoluta monade, e nella monade ripone il vero essere. Ma l'essenza della sua monade non è il conoscere, non la *rappresentazione della moltiplicità nell'unità*, non l'uno che ritorna e possiede se stesso nelle sue differenze, ma l'uno, il Minimum, che si perde e si esaurisce moltiplicandosi, cioè diventando Maximum; l'unità del Minimum e del Maximum, che sarebbe il vero e perfetto Individuo, ci non sa comprenderla.

Posti Bruno e Campanella, la via che deve tenere la filosofia moderna è già data: da una parte l'autonomia dello spirito come coscienza di sè stesso e delle cose, come intelletto e senso, e dall'altro Dio, non come un vuoto nome, ma come infinito reale e vivente nel mondo. Lo spirito è giunto a tale che non vuol più saperne di un Dio, cioè d'una Verità, di cui non possa dir altro se

Digitized by Google

non che non ne può dir niente; egli vuole una verità che possa non solo essere pensata, ma anche sentita come un oggetto della esperienza. Il principio di Campanella: *esse et scire certissimum principium primum, cognoscere est esse, notitia sui est esse suum,* diventa il *Cogito ergo sum* di Cartesio; il suo *sentire est sapere* diventa la *percezione* baconiana e lockiana, fonte unica di ogni conoscenza; il Dio natura di Bruno diventa il Dio Sostanza e Causa di Spinoza. Si sa a quali conseguenze riuscì l'intellettualismo cartesiano e l'empirismo di Locke; il primo menò diritto al panteismo di Spinosa, il secondo al materialismo francese del secolo passato. A combattere l'empirismo e lo spinozismo sorse Leibniz, e riproducendo e perfezionando l'intellettualismo di Campanella e di Cartesio e il monadismo di Bruno, oppose alla *tabula rasa* l'intelletto innato, alla sostanza senza volere e intelligenza la monade come rappresentazione assoluta di tutto il moltiplice nell'unità del pensiero, alla catena necessaria e fatale di cause e di effetti l'armonia prestabilita, all'esistenza come semplice modificazione dell'essere universale, come pura *res particularis*, l'universalità ideale contenuta nella individualità della coscienza, alla estensione come attributo divino eguale e parallelo al pensiero lo spazio come mero fenomeno dell'idea. Questa polemica se riuscì contro il panteismo, non valse però ad impedire lo sviluppo dell'empirismo e la sua degenerazione in materialismo; e d'altra parte col suo concetto imperfetto della monade o per parlare più propriamente dello spirito, contribuì a porre in luogo del Dio Sostanza e Natura di Spinosa e di Bruno qualche cosa che poco differiva dal Dio astratto degli scolastici, e a sconoscere ostinatamente il lato vivo e vero dello spinozismo. Leibniz presentì il vero problema della filosofia moderna, il mistero in cui si compendiano tutti i misteri. Questo mistero non era per lui la natura, ma lo spirito; conosciuto lo spirito ogni cosa sarebbe stata

conosciuta. Ma egli stesso concepì lo spirito come un ente naturale, come essere; giacchè sebbene ne riponesse la essenza nella idealità, pure considerava questa idealità come meramente immediata e non già come il prodotto proprio di se stessa, come sviluppo o energia che supera e idealizza il reale. La monade leibniziana diventò pura *cosa* nelle mani di Volfio; e quindi si udì parlare non solo di *cose materiali*, ma di *cose spirituali, e della prima e suprema cosa*, che è Dio stesso; l'anima divenne una cosa *semplice* opposta e diversa da un' altra cosa *composta* che è il corpo, e Dio una *cosa semplicissima*, sopra, fuori e assolutamente diversa da tutte le cose.

Abborrito lo spinozismo come contrario alla personalità divina e umana e trasformato il monadismo leibniziano nell' atomismo del puro essere, il quale non potea nulla contro il vigore che l' empirismo traeva dalla vita della natura, quale poteva essere il modo di considerare il mondo, l' uomo e Dio? Il mondo era considerato meccanicamente, e spiegato con leggi puramente meccaniche; era il tempo delle scienze naturali e delle matematiche; tutto era calcolo, peso e misura. L' uomo era considerato o come puro arbitrio, come puro essere per sè, sciolto da qualunque connessione cogli altri esseri, o come un essere e forza puramente naturale e operante naturalmente. Quindi nel mondo umano, in quel mondo che è opera propria dell' uomo, o non si vedeva nessuna legge, perchè dove è autore l' arbitrio solo la legge manca, o la legge era la stessa legge naturale, e la vita delle nazioni e dell' umanità — la storia — era meccanismo come quella della natura. Così lo Stato si facea nascere dall' arbitrio degl' individui, mediante i contratti; e nello stesso modo il linguaggio si originava da una specie di convenzione. D' altra parte vi era chi diceva che la volontà vuole anche per legge naturale, come l' acqua cade, il fuoco brucia, ecc. Pareva insomma che il mondo, così

il naturale come l'umano, fosse veramente abbandonato da Dio; Dio avea fatto il mondo, ma Dio nel mondo non ci si vedeva affatto. E in verità Dio l'aveano ridotto a tale, quando non dicevano che era la stessa materia, che poteva farsene senza; il mondo si aiutava e andava da sè come un orologio caricato a perpetuità.

Era evidente che per uscire da tanta degradazione bisognava negare e quell'astratto monoteismo che si opponeva a un non meno astratto materialismo, e il naturalismo di Bruno e Spinosa, e trovare speculativamente un concetto tale di Dio, che non fosse nè puro Ente nè semplice Natura. Ciò non si poteva fare senza negare ad un tempo l'empirismo e l'intellettualismo e porre come problema della filosofia non la realtà inconsapevole, il puro oggetto, l'Ente, sia Dio, sia anima, sia natura, ma la realtà cosciente, il conoscere, lo spirito. Questo problema è il vero significato di tutta la filosofia alemanna: psicologico in apparenza, metafisico in fondo, e tale infatti si manifesta nel suo ultimo periodo.

Nella prima metà del secolo passato, quando il male non era così serio, ma pure l'unico Dio che tutti cercavano così nell'universo come nell'uomo non era altro che la natura, giacchè l'uomo stesso era considerato come un essere naturale, comparve uno, che quasi prevedendo dove la cosa sarebbe andata a finire, pretendeva di avere scoperta una *nuova scienza*. Era vuoto orgoglio, ovvero intuito anticipato di ciò che solo noi in questo nostro secolo sappiamo essere il vero problema della filosofia? « Finora i filosofi, diceva egli, hanno contemplato Dio solo per l'ordine delle cose naturali; io più su innalzandomi contemplo in Dio il mondo delle menti umane, che è il *mondo metafisico*, per dimostrare la Provvidenza nel mondo degli animi umani che è il mondo civile, ossia il mondo delle nazioni. Contemplando Dio solo per l'ordine naturale, cioè in quanto ha dato *naturalmente l'essere* alle cose e agli uomini e *naturalmente* lo conserva, i fi-

losofi hanno dimostrato solo *una parte* o *attributo* della sua provvidenza; io lo contemplerò per la *parte* che è *più propria degli uomini*, la natura de' quali ha questa principale proprietà di essere *socievoli*, cioè come provvedente nelle cose *morali politiche*, ossia ne' *costumi* civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservano le nazioni. E questa nuova e più alta contemplazione è possibile, perchè questo *mondo civile è certamente stato fatto dagli uomini*; onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i *principii dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.* E dee recar meraviglia, come *tutti* i filosofi si studiarono di conseguire la scienza di *questo mondo naturale*, del quale perchè Iddio egli il *fece*, esso solo *ne ha la scienza*; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni; del quale, perchè l' *aveano fatto gli uomini*, ne potevano conseguire la *scienza gli uomini.* Questo stravagante effetto è provenuto dalla miseria della mente umana; la quale restata immersa e seppellita nel corpo è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e dee usar troppo sforzo e fatica per *intendere sè medesima.* E pure l' uomo intanto si approssima a Dio, e questa scienza è d' una spezie veramente divina, in quanto il mondo che egli vuole con essa contemplare lo ha fatto egli stesso; perchè in Dio *il conoscere e il fare* è una medesima cosa, e solo l' uomo partecipa di questa divina natura. La differenza tra l' uomo e Dio è, che l' uomo ha fatto a principio questo suo proprio mondo senza sapere ciò che si faceva, anzi credendo di fare tutto il contrario. E questa è come una benevola astuzia della Provvidenza; la quale senza *forza di leggi*, ma facendo uso degli stessi costumi degli uomini, — dei quali le *costumanze* sono tanto *libere d' ogni forza*, quanto lo è agli uomini *celebrare la loro natura* —, come una mente *diversa*, alle volte *contraria* e sempre *superiore* a' *fini particolari* e *ristretti* che gli uomini si propongono, ne fa *mezzi* per *servire* a fini *più ampii* e gli adopera sem-

pre per conservare l'umana generazione. Così vogliono gli uomini usar la *libidine bestiale* e disperdere i loro parti, e ne fanno la castità de' matrimonii, onde surgono le famiglie; vogliono i *Padri* esercitare *smoderatamente gl' imperii paterni sopra i clienti*, e surgono le *città*; vogliono i nobili abusare la libertà signorile sopra i plebei, e vanno in *servitù delle leggi*, che fanno la *libertà popolare*; e simili. Questo, che fece tutto, fu pur *Mente*; perchè il fecero gli uomini con *intelligenza*; non fu *Fato*, perchè il fecero con *elezione*; non *Caso*, perchè con perpetuità, sempre così facendo' escono nelle medesime cose. Questa Mente o Provvidenza è l'*unità dello spirito che informa* e dà vita a *questo mondo di nazioni*».

Con queste parole, che io ho raccolto fedelmente da tutta la *Scienza nuova*, Vico poneva un nuovo problema, una nuova considerazione dell'uomo, del mondo e di Dio. L'uomo sino a quel tempo era stato considerato come un essere naturale, come un puro individuo, e studiato solo in quelle facoltà astratte, comuni e generali che avea recato seco nascendo. La natura era stata considerata come un tutto per sè, e che avea solo in se stesso il proprio significato; alcuni la facevano derivare da Dio, ma nessuno la riconosceva come mezzo a più alto fine. Dio era stato considerato solo come autore della natura; il mondo umano appariva o come una parte del mondo naturale, o come il puro prodotto dell'arbitrio degli uomini. Vico vuol trovare una nuova metafisica: una *metafisica della mente umana*, che proceda sulla *storia delle umane idee*: non di quelle idee che risultano dalla contemplazione della psiche umana astratta, cioè dell'intelletto astratto e del senso astratto, come quando i filosofi cercano l'origine delle idee di spazio, di tempo, di sostanza, di causa, e simili; ma di quelle che si contemplano in Dio come Provvidenza o Mente o Spirito che informa e dà vita al mondo delle nazioni. Le idee, studiate sino a quel tempo da' filosofi, erano le determina-

zioni generali dell' Ente, del naturale e dello spirituale; erano *umane*, solo in quanto potevano essere pensate dall' uomo, ma non erano nè *umane* e nè anche *naturali* in quanto rappresentassero propriamente e definissero l' uomo e la natura sia nel loro essere astratto sia nella loro vita concreta. Quando si dice quest' Ente, p. e. l' uomo, o la pianta, o il minerale, è sostanza, causa, spazio, tempo, ecc., non si dice nulla che significhi ciò che è l' uomo, la pianta, il minerale in se stesso, ma solo ciò che tutti gli Enti hanno di comune come Enti, cioè non come Enti determinati, concreti, reali, ma come Enti in generale, come indifferenza assoluta di tutti gli Enti. Le idee *umane* al contrario per Vico sono quelle, che non solo possono essere pensate dall' uomo come ogni altra idea, ma che esprimono la essenza umana, anzi sono questa stessa essenza: non la essenza astratta, come quando si dice: l' uomo è senso, immaginazione, intelletto, appetito, volere, e poi si descrivono minutamente queste facoltà; ma l' essenza umana in quanto è reale, vive, si sviluppa, e diventa vero uomo, famiglia, società, nazione, popolo, Stato, e in generale storia e umanità. E in verità ciò che opera nel mondo e fa il mondo umano non è solo quella psiche astratta e puro scheletro dell' individuo spirituale, studiato da' psicologi, ma l' uomo come appartenente a una propria famiglia, nazione, Stato, a un dato tempo e periodo della storia; cioè quella psiche che si potrebbe chiamare nazionale, e come unità che informa tutte le nazioni, universale. Basta un solo esempio. I psicologi studiano il processo della cognizione dal senso all' intelletto, e questo processo chiamano vita dello spirito; il loro principio è, che la mente non intende cosa della quale non abbia avuto alcun motivo da' sensi. Vico studia il senso e l' intelletto del genere umano, cioè dello spirito come storia, e il processo dall' uno all' altro è la vita della umanità; e così mostra, che quanto prima aveano *sentito* d' intorno alla sapienza volgare i *poeti*,

tanto *intesero* poi d' intorno alla sapienza riposta i *filosofi*; talchè si possono quelli dire essere stati il *senso*, questi l' *intelletto* del genere umano. Il senso è la prima vita de' popoli, quel grado in cui tutto il popolo è poeta e vede e fa tutto poeticamente; è il tempo de' miti e delle false religioni. L' intelletto è la riflessione de' popoli, per cui ogni popolo sa quello che è e vuole, e il più alto grado di questa riflessione o la più perfetta coscienza dell' essere di un popolo, è la filosofia. Questo processo del senso all' intelletto è un vero processo, cioè uno sviluppo interno, e non già una pura aggiunta di una cosa a un' altra. L' intelletto è già nel senso, ma solo implicitamente; e intanto ciò che muove il senso e gli dà vita e conoscenza è l' intelletto stesso, perchè nell' attività del senso egli si apparecchia come la sua materia. Il vero pregio di Vico è dunque di aver compreso questo concetto dello spirito come libero sviluppo di se stesso, e di averlo applicato alla spiegazione del mondo umano. Come dal senso si genera in apparenza l' intelletto, ma in realtà è l' intelletto che ha posto, o per dir meglio, presupposto a sè il senso per porsi come vero e reale intelletto; così nel mondo umano, nella vita vera dello spirito, cioè nella storia, l' intelletto universale prepara le sue proprie materie nella vita immediata e bestiale dei popoli, e fa nascere da' fini particolari il fine comune, dagl' interessi privati la vita pubblica, dalla libidine il matrimonio e la famiglia, dalla intemperanza de' Padri la città, dall' abuso della autorità signorile le leggi, ecc. Questo intelletto non è un motore estrinseco, e l' uomo non è una macchina che realizza un fine che non è suo, ma il fine universale che l' uomo eseguisce nella soddisfazione de' suoi fini particolari è il suo proprio fine, ed ei l' eseguisce liberamente, perchè così facendo egli celebra, come dice solennemente Vico, la sua propria natura. — Questa nuova considerazione dell' uomo e del mondo umano ha per effetto una nuova considerazione del mondo

naturale e di Dio stesso. Come il senso non ha significato per sè, ma solo come materia e implicazione dell' intelletto, così la natura non è altro che la cuna dello spirito; è un mondo, su cui deve sorgere e svilupparsi un altro mondo. E nella stessa guisa la infinità reale di Dio — la sua Provvidenza — non consiste solo nella sua rivelazione come sistema naturale delle cose, ma principalmente nella sua rivelazione come mondo umano. In quello le cose sono semplicemente *poste*; in questo l' uomo si fa da sè ciò che egli è veramente. Quello corrisponde a Dio come Ente, questo a Dio come Spirito. Di quello è autore solo Dio; di questo è autore Dio e l' uomo, Dio creatore e l' uomo concreatore, direbbe Gioberti; di maniera che questa suprema attività creativa di Dio come Provvidenza umana è in sè divina e umana insieme, e perciò è amore. — Così la infinità di Dio, puramente naturale in Bruno, diventava in Vico infinità spirituale; quella era la negazione, questa l' affermazione della personalità di Dio e dell' uomo.

Che cosa avrebbero dovuto fare i nostri filosofi dopo Vico? Avrebbero dovuto, non dico cessare di studiare la psiche umana; anzi questa era la vera via; ma avrebbero dovuto studiarla non solo per conoscerne l' essere astratto, col fine specialmente di confermare la vecchia metafisica dell' ente, ma per discoprire quella metafisica, che diceva Vico, della *mente umana*, e invece delle idee puramente pensate dall' uomo, comprendere le *umane idee*. Il problema era trovare una nuova metafisica, che fosse il fondamento della nuova scienza, cioè della scienza dello spirito. Questo problema formò l' intimo motivo della filosofia alemanna: comprendere lo spirito non come semplice anima, ma nella piena realtà della sua manifestazione, tale è il suo significato. Così Kant studia la psiche come *conoscenza*, e rovescia tutto l' edificio della vecchia metafisica, che considerava l' anima, il mondo e Dio come semplici oggetti. Fichte studia la psiche come

Digitized by Google

pura coscienza di se stesso, e già rifà l'universo naturale e umano come una infinita produzione dell'Io. Schelling studia la psiche come ragione sostanziale e indifferente nelle sue due manifestazioni eguali e parallele dell'ideale e del reale, riproducendo e trasfigurando il panteismo di Bruno e Spinoza. Hegel studia la psiche come spirito assoluto, il quale in quanto infinita mediazione o relazione di sè verso se stesso, si presuppone a se medesimo come puro ideale e come puro reale, per porsi come unità attuale dell'ideale e del reale. Quindi la sua pretensione di aver messo una nuova metafisica in luogo di quella distrutta da Kant, una metafisica identica alla logica, nella quale il principio non è l'Ente, ma il pensiero nella sua assolutezza, cioè l'*idea umana,* come la chiama Vico, nella sua massima astrazione e come assoluto cominciamento di se stessa. I nostri filosofi al contrario non videro altro nella nuova filosofia che un problema di psicologia; e ciò fecero non solo i minori, ma lo stesso Galluppi, Mamiani e anche Rosmini. Invece di servirsi de' loro studi psicologici per procedere alla nuova metafisica, essi li adoperarono o a puntellare l'antica o a negarla del tutto, senza porre niente altro in suo luogo. In generale non si accorgevano, che non solo le nuove ricerche psicologiche e la vecchia metafisica erano incompatibili, ma che quelle menavano necessariamente ad una metafisica nuova, e non distruggevano che per riedificare. Quindi combattono il criticismo, perchè credevano che fosse la negazione assoluta di ogni metafisica, quando non era che la negazione di quella che avea fatto il suo tempo e il germe di una novella. Galluppi non sa altro di Dio, se non che esiste, e dichiara indegna della sua infinita essenza la pretensione di conoscerlo. Rosmini ce ne concede solo la cognizione negativa, alla quale poi supplisce la fede, di maniera che il Dio della sua filosofia non differisce molto dall'Ente supremo del secolo passato, il quale non si

riconosce nè nella natura nè nello spirito. Dov' è qui il gran pensiero che Vico aveva messo al mondo, e legato come un patrimonio nazionale a' filosofi italiani? I servigi che Galluppi e Rosmini hanno reso alla filosofia sono grandi, e io non sono l' ultimo a riconoscerli; come psicologi hanno pochi pari. Ma qui è tutto il loro merito. Al contrario essi non comprendono che lo scheletro di ogni cosa: dell' uomo, del mondo e di Dio; dell' uomo non dicono altro se non che ha queste e quelle facoltà, onde nascono queste e quelle idee; del mondo, che esso ha queste e quelle determinazioni generalissime, che è contingente, temporaneo, finito, ecc; di Dio, che egli *è*, è supremo essere, essere realissimo; non possono dire nè meno che ha *creato* il mondo, poichè la loro filosofia comprende l' essere, ma non il creare. Questo solo dicono di ogni cosa; ma quanto alla *vita* dell' uomo, del mondo e di Dio; quanto alla loro storia, giacchè non solo l' uomo, ma anche la natura e Dio hanno una storia, e la storia in generale è lo stesso divino pensiero della creazione, essi non dicono, nè possono dir niente. Così si spiega come nè Rosmini nè Galluppi abbiano una filosofia del reale, una filosofia della natura e dello spirito; hanno logiche, ideologie e psicologie; Rosmini ha anche una filosofia del diritto; ma come parti della filosofia dello spirito il diritto e la psicologia sono ben povera cosa, senza una filosofia dell' arte, della lingua, della storia, e anche della religione. Queste parti non ci sono ne' loro sistemi, non perchè non hanno avuto tempo di farle, ma perchè non ci possono essere. Dove il principio è il puro ente, appena ci può essere la psicologia sperimentale, e se ci è altro è una generosa inconseguenza. — Galluppi, Mamiani e Rosmini nella nostra filosofia sono dunque come la continuazione e il compimento di quell' indirizzo scettico religioso che abbiamo visto in Campanella; lo scopo principale della filosofia per loro è di provare che la ragione non può tutto conoscere, perchè si ammetta la necessità di un' altra fonte di cognizione.

Il merito di Gioberti è di aver compreso tutta la vacuità di questa situazione. Quando egli profferisce la parola *nullismo*, ciò non è un' espressione del suo animo commosso e collerico, ma del suo intelletto sagace e speculativo, del profondo senso che egli avea della realtà delle cose. Il nullismo è la inconoscibilità assoluta di Dio. Ora alla inconoscibilità assoluta di Dio corrisponde la esclusione dalla filosofia di tutta la vita reale del mondo e dell' uomo, di tutto l' elemento *positivo* della natura e della storia, e in generale di tutta la vita della creazione. Ciò che rimane è solo pura idea senza fatto, puro ente senza manifestazione, pura essenza senza attività. Tutto il *positivo* è lasciato a quelli che non sono filosofi, alla loro osservazione ed esperienza; e siccome costoro non trovano l' idea nel fondo delle loro storte e de' loro microscopi, si ha ragione di conchiudere che il *Dio vivente*, il Dio della natura e del genere umano, è il Dio della fede, non della scienza. — Anche in Gioberti vi ha l' elemento scettico; sebbene l' idea si manifesti allo spirito nella sua piena e assoluta realtà, cioè come Creatore, pure vi ha un lato di essa che l' intuito non può apprendere: il sovrintelligibile. Ciò non di meno, quando si va a vedere, questo lato, come in Bruno, si riduce a ben poca cosa; esso, come essenza reale dell' idea e distinta dalla razionale, non è già una totalità di determinazioni differenti da quelle che la ragione conosce, ma solo la unità e il nesso di queste stesse determinazioni. E se la ragione potesse conoscere questo nesso? Se potesse vedere come l' una determinazione genera l' altra? Questo è quello che pretendono altri filosofi, e Gioberti non ha certo dimostrato che ciò sia impossibile. Così egli riduce il mistero alla sua minima espressione, ad un punto solo che per taluni è perfettamente chiaro. D' altra parte il sovrintelligibile che nella prima forma del sistema giobertiano apparisce come un limite fisso e insuperabile, nello sviluppo del sistema

stesso si mostra come qualcosa che svanisce continuamente; l'intuito non è più una potenza limitata, capace di conoscere solo un lato dell'idea, ma è potenza infinita del conoscere e in sè tutto il conoscibile, se non che l'atto è sempre nel tempo e in continuo progresso. Di maniera che la differenza tra il conoscere divino e l'umano è solo quella tra atto e potenza; ma il contenuto del conoscere è lo stesso; Dio non è altro che l'idea del mondo nella sua assolutezza, e il mondo è l'idea divisa e moltiplicata. Così Gioberti riproduce, ma perfezionandolo e risolvendolo in un principio più alto, il realismo di Bruno; e d'altra parte fonda la nuova metafisica, desiderata da Vico. Nel tempo stesso soddisfa alle esigenze religiose di Campanella, di Galluppi e di Rosmini, non separando la fede e il sapere, ma riconciliandoli nella unità della scienza ideale. Questa scienza si fonda nel principio di creazione, cioè nell'idea infinita come sviluppo di se stessa o come relazione assoluta verso se stessa. L'Idea come puro Ente pone l'esistente, e come esistente ritorna all'Ente. O in altri termini l'Idea è triplice attività: attività pura e indifferente, attività come pura manifestazione e differenza di se stessa, attività come rappresentazione del moltiplice e della differenza reale nella unità dello spirito conscio di se medesimo. Quindi a dir vero tre cicli creativi: il ciclo ontologico, il ciclo cosmologico, e il ciclo umano o spirituale; o in altre parole: l'antinaturale, il naturale e il sovrannaturale. Dio come vero Dio non è uno di questi cicli, ma la loro unità perfetta, assoluta e indivisibile. E però non è puro Ente, come voleva la vecchia metafisica; non pura natura, come affermava Bruno e Spinoza; non puro spirito astratto come afferma il monoteismo volgare; ma Ente, natura e spirito non come sono nella loro differenza e distinzione, ma come trasfigurati e immedesimati in unico soggetto. Come tale Dio è in tutto e penetra tutto; niente è senza Dio, ma niente è Dio; perciò egli

è l' *Unico*; non come l' Uno opposto a' Molti, ma come principio e fine de' molti e tale che nessuno de' molti è lui, perchè i molti non sono fine ultimo a se stessi. In questa immanenza e insieme trascendenza di Dio consiste il monoteismo giobertiano. —

Appropriando il principio di creazione alla filosofia e facendo consistere l' attività creativa non solo nella creazione dell' esistente, cioè nella posizione della natura, ma nel ritorno dell' esistente all' Ente, cioè nello sviluppo dello spirito e quindi comprendendo in questa seconda attività divina anche l' umana come concreatrice, Gioberti riconcilia l' esperienza e la scienza, la storia e la speculazione, l' erudizione e il sapere, la filologia e la filosofia; ma così facendo impone alla filosofia un obbligo grave, dal cui adempimento dipende tutto il suo essere. Come la forma più perfetta dell' attività dello spirito, come l' ultimo grado del ritorno dell' esistente all' Ente ella è la scienza suprema e veramente divina; ma è sopra tutto e domina ogni cosa, non in quanto ella s' isola e si mette fuori di tutte le altre attività e produzioni spirituali, ma in quanto tutte le abbraccia e se ne serve come materia e alimento della sua vita. Ella è non solo il principio, ma il risultato finale e generale di tutte le scienze particolari; e se è vero che il suo oggetto è l' Idea divina della creazione e che questa idea si manifesta in tutto il reale, così nella natura come nel mondo spirituale, ella deve raccoglierla e contemplarla da per tutto dove si trova e ricomporre l' aurea catena che lega e mantiene tutto il creato; se ne dimentica un solo anello, essa non è più una scienza reale e positiva, ma una vuota astrazione. Il discredito in cui essa è caduta negli ultimi tempi, specialmente in quelle contrade dove ebbe i suoi più appassionati e ardenti cultori, non ha altra cagione che questa inclinazione a trascendere il reale e a persuadersi che l' intuito speculativo dell' universo si possa avere solo coi nudi

concetti. Studiare il reale e tutto il reale; conoscere tutte le manifestazioni della natura e della storia: questa è la condizione assoluta d'ogni vera filosofia.

Signori, tale è il concetto che io mi sono formato del *carattere* e dello *sviluppo* della nostra filosofia. Epilogo il mio pensiero. Il carattere della nostra filosofia è quello stesso di tutta la filosofia moderna, essenzialmente diverso dal carattere dell'antica, cioè la ricerca del principio di ogni cosa non nella assoluta oggettività, materiale o ideale, ma nella mente assoluta. Il suo sviluppo è la esplicazione, la opposizione, e finalmente l'unità dei due momenti della mente assoluta, cioè la oggettività e la soggettività infinita: la realtà vivente della natura e l'autonomia della coscienza umana. Informata da questo intimo motivo, la nostra filosofia superava quella unità astratta e immediata dello spirito cristiano nel medio evo, la quale separata da' suoi due momenti reali della natura e dell'uomo, appariva come Ente vuoto e trascendente. Quindi da un lato il naturalismo di Bruno, dall'altro il psicologismo di Campanella; cioè da un lato l'intuito immediato di Dio come semplice Sostanza e Causa, dall'altro la conoscenza come percezione immediata solo dell'Io finito e delle cose finite; e in questa convinzione dell'imperfezione del conoscere, quell'indirizzo scettico, pel quale la verità, cioè Dio stesso, non era conosciuta se non mediante il ragionamento e solo superficialmente; i veri oggetti della conoscenza erano solo il mondo come aggregato meccanico di enti, e l'uomo o come puro arbitrio o esso stesso come ente meccanico. La estrema conseguenza di questo indirizzo fu da una parte l'assoluta cosa, dall'altra l'assoluta materia come Dio. Vico fu la prima conciliazione, ma solo profetica e non già scientifica, della necessità della natura e della libertà dello spirito; egli concepì Dio non solo come ordine naturale, ma come ordine morale del mondo, e non già come due sistemi paralleli e egualmente immediati, di

maniera che l' ordine morale non fosse altro che lo stesso ordine naturale in altra forma (tale era lo Spinosismo); ma concepì Dio come *intelletto* che dispone l' ordine naturale come materia e mezzo al morale. Così l' assolutamente Primo non era più la sostanza, ma il soggetto: non l' Ente, ma la Mente. Con questo concetto Vico esigeva una nuova metafisica che procedesse sulle umane idee, e perciò si fondasse sullo studio del pensiero umano. Quindi la necessità delle ricerche psicologiche, o per dir meglio della considerazione dell' uomo come *conoscere*; ma questa considerazione non dovea essere il fine assoluto della filosofia nè il mezzo per puntellare la vecchia metafisica, ma sì solo la via di edificarne una nuova sulle rovine della prima. Questo còmpito di distruzione era il carattere scettico della nuova filosofia. Galluppi, Rosmini e Mamiani rappresentano questo indirizzo della nostra filosofia dopo Vico; essi sono i filosofi della *conoscenza*. Eccellenti psicologi, studiano l' atto del conoscere in tutti i suoi lati; e Mamiani a questo pregio aggiunge la nobile impresa di ripigliare la tradizione filosofica de' nostri padri nel *Rinnovamento* e ne'*Dialoghi*, e preoccupato de' risultati reali delle sue ricerche si sforza anche di conciliare i suoi filosofemi co' dettati del senso comune degli uomini. Ma il loro difetto è di non aver visto che tutto il significato della psicologia era nella necessità d' una nuova metafisica: nella metafisica dello spirito in luogo di quella dell' Ente. Solo Gioberti si accorse, che la psicologia era mezzo e non fine: e mezzo di porre un nuovo principio, non già di consolidare l' antico. Questo nuovo principio ei lo esprime nella *formola ideale*, la quale non è altro che un nuovo concetto dello spirito. D' ora innanzi l' essenza dello spirito non è più la contemplazione dell' Ente, ma la conoscenza dello spirito che crea lo spirito, il suo privilegio è di poter conoscere la sua propria creazione. Solo così egli non è più un Ente naturale, perchè come intuito dell' atto creativo assiste, dirò così, alla sua stessa

origine: il suo essere è l' atto stesso onde egli vede il suo prodursi. Questo è il significato dell' intuito giobertiano: non già che l' uomo appena nato conosca Dio creatore, ma che l' intelletto umano sia in sè la potenza di questa cognizione: potenza infinita, che abbraccia tutto il conoscibile e che deve attuarsi infinitamente. Conoscere assolutamente se stesso: tale è lo scopo dello spirito; questa conoscenza è la sua assoluta libertà. E questo deve essere anche lo scopo della nostra filosofia, il problema del nostro avvenire. Ma perchè questa conoscenza non degeneri in pura astrazione, deve presupporre tutta la realtà, non solo la naturale ma anche l' umana, cioè tutti i lati in cui si manifesta l' attività dello spirito. Giacchè, se lo spirito è il fine ultimo e il significato vero di ogni cosa, si può dire che in ogni cosa è lo spirito; e perciò lo spirito solo allora conosce assolutamente se stesso ed è libero, quando conosce ogni cosa e sè stesso in ogni cosa. Questa è la conoscenza dell' atto creativo, cioè dello spirito come immanente e insieme trascendente in tutte le cose. —

A mio giudizio dunque, o Signori l' ultimo grado della nostra speculazione è la filosofia di Gioberti. Essa sola corrisponde allo spirito del tempo; essa sola riassume e compendia in se stessa tutti i momenti più gloriosi della filosofia italiana; essa sola rimette la nostra filosofia nella vita comune della filosofia europea; essa sola può restituire alla speculazione italiana quella libertà e quella gloria che le compete, diventando una filosofia nazionale. L' Italia abbonda d' ingegni speculativi; ciò che manca è l' accordo della speculazione e dell' esperienza. Il principio di questo accordo è nel sistema, che sarà il soggetto principale di queste lezioni. Voi o giovani studiosi avete ora i migliori sussidi per riuscire in questa impresa. In questa Università risorta a nuova luce voi potete ora apprendere liberamente tutte quelle discipline, che sono il fondamento della fi-

losofia: non solo le discipline naturali, ma la storia in tutti i suoi rami, l'erudizione e la filologia. Ho detto *liberamente*; e il primo atto di libertà voi dovete esercitarlo sopra questo stesso sistema. Non si tratta di accettarlo ciecamente in tutte le sue forme e proporzioni; ma di comprenderlo, di svilupparlo, di far fruttare tutto il bene che esso racchiude. Questo sistema più che un sistema è un principio. Voi dovete formare il principio a vero e compiuto sistema. Il principio è la divina attività creativa, cioè la libertà o il diritto assoluto dello spirito. Questa libertà e questo diritto voi dovete comprendere nella sua essenza, perchè possiate con piena coscienza farlo valere nella vita come uomini, come cittadini e come italiani.

678301

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google